

## PENSAR: EL TRABAJO FENOMENOLÓGICO-HERMENÉUTICO.

### A PROPÓSITO DE LAS PRIMERAS LÍNEAS DE *CARTA SOBRE EL “HUMANISMO” DE HEIDEGGER*

## THINKING: THE HERMENEUTICAL-PHENOMENOLOGICAL WORK.

### ON THE FIRST LINES OF HEIDEGGER'S *LETTER ON “HUMANISM”*

Guillermo Moreno Tirado  
SEFE  
guillermo.mrntrd@gmail.com

**Resumen:** Este trabajo pretende leer línea a línea el comienzo de *Carta sobre el “humanismo”* para defender, por un lado, el compromiso heideggeriano con la actitud fenomenológica a pesar del abandono de la mayoría de los términos técnicos acuñados por Husserl y de que este sea, además, hermenéutico en todo momento; y, por otro lado, que la interpretación de este texto debe llevarse a cabo, precisamente, comprometiéndose con esa actitud. En esta línea, defendemos que la actitud y el ejercicio fenomenológico-hermenéutico aparece como una *decisión* frente a cómo afrontar la pregunta por nuestro propio tiempo histórico, por en qué consiste nuestro normal andar con las cosas en nuestra situación histórica, que esa *decisión* solo es comprensible desde ese ejercicio y que el término “pensar” demuestra significar, a partir de 1930, ese ejercicio mismo.

**Palabras clave:** Heidegger, fenomenología-hermenéutica, decisión, pensar, *Carta sobre el “humanismo”*

**Abstract:** This paper aims to read line by line the beginning of the *Letter on “humanism”* in order to defend, on the one hand, the Heideggerian commitment to the phenomenological attitude in spite of the fact that he no longer uses most of the technical term coined by Husserl and that this is, moreover, hermeneutic at all times; and, on the other hand, that the interpretation of this text must be achieved, precisely, by committing oneself to this attitude. In the same way, we will defend that the hermeneutical-phenomenological attitude and exercise appears as a *decision* regarding how to face the question of our own historical time, why our normal behaviour in our historical situation consist of, that this *decision* is only understandable from this very exercise and that the term “thinking” shows that, from 1930 onwards, it means this very exercise.

**Keywords:** Heidegger, hermeneutical-phenomenology, decision, thinking, *Letter on “humanism”*

## 1. INTRODUCCIÓN

Hay cierto consenso general en considerar que la obra de Heidegger hasta 1930 es fenomenológica, pero, en adelante a esa fecha, la cuestión aparece, por de pronto, como un problema<sup>1</sup>. No siendo nuestra intención confrontarnos directamente con las distintas interpretaciones a propósito de este asunto, quisiéramos al menos defender aquí en qué sentido, a pesar del abandono de la terminología tradicional de la fenomenología, puede leerse la obra de Heidegger como perteneciente a la actitud que esta imprime en cuanto a cómo se conduce uno y comprende la filosofía<sup>2</sup>. Creemos que esto, por de pronto, puede defendérse mostrando que el término “pensar” en Heidegger refiere al ejercicio fenomenológico.

Por consiguiente, esta lectura pretende mostrar en qué sentido la terminología de Heidegger no es un motivo suficiente para interpretar que su filosofía se coloca al margen o más allá de la fenomenología (concretamente, de la husserliana y, específicamente, del así llamado “aspecto teoricista” de la misma), a pesar de que haya en Heidegger una postura crítica con respecto a ella y de que esa terminología pudiera motivar que se denominase su obra como “poética”, “mitológica”, “acontecional”, etc.<sup>3</sup> El interés que puede tener esta defensa —que, ciertamente, se posiciona frente a aquellas lecturas que vieran en lo dicho motivos para no considerar la obra de Heidegger, a partir de cierto momento, como fenomenológica o, incluso, para rechazar su relevancia—, es no perder tan pronto la cordura interna de un *corpus* que todavía merece la pena ser leído con sobriedad, a saber, sin hacer de Heidegger una suerte de “mesías del pensamiento”, un “iluminado” o un “profeta” que hubiese revelado las “verdades del barquero” (del ser o del *Ereignis*).

<sup>1</sup> En general, el aspecto problemático de la filosofía de Heidegger suele aparecer a partir de lo que se conoce en su pensamiento de Heidegger y, sobre todo, en su recepción, como *die Kehre*; sobre ello véase: A. Rosales, “Zum Problem der Kehre im Denken Heideggers”, en *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 32, 2 (1984), pp. 241-262, y “Consideraciones sobre el Giro”, en R. Rodríguez (ed.), *Guía Comares de Heidegger*, Granada, Editorial Comares, 2018, pp. 99-117; J. Grondin, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris: Presses Universitaires de France, 1987 y A. Vigo, “Kehre y destrucción. Sobre el impacto hermenéutico del ‘giro’ hacia el pensar ontohistórico”, en *Apeiron. Estudios de filosofía*, Monográfico “Heidegger: caminos y giros del pensar”, N.º 9. Madrid: Ápeiron Ediciones, 2018, pp. 115-133.

<sup>2</sup> Véase lo que el autor entiende por esta actitud en “El Dupin de Poe y la actitud fenomenológica”, en *Acta Mexicana de Fenomenología*, 4 (2019), pp. 103-120.

<sup>3</sup> Un texto que, a pesar de encontrarse entre los que utilizan este tipo de denominaciones, merece la pena citar, es el estudio de Christian Sommer, *Mythologie de l'événement. Heidegger avec Hölderlin*, Paris: Epiméthée, 2017.

Creo, por otro lado, que no hace falta inventar ningún rótulo nuevo o estafalario para la denominación del trabajo que Heidegger practica durante toda su trayectoria, a pesar de que a partir de los años 30' encontremos más o menos reservas en la propia denominación; el rótulo lo extraemos de los propios textos de Heidegger como "fenomenología hermenéutica" (y lo escribiré con guion para marcar el carácter codependiente que esas dos denominaciones cobran en la obra de Heidegger). La clave para comprender qué quiere decir este sintagma ya la dio Ramón Rodríguez en su trabajo *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. No nos vamos a ocupar aquí de ese trabajo ni de exponer en qué consiste esa transformación. Nuestro interés concreto, como ya se ha formulado, es más humilde: pretendemos mostrar cómo la palabra "pensar" puede ser leída como la expresión, en ciertos textos posteriores a los años 30', con la que Heidegger denomina el trabajo de fenomenología-hermenéutica que sigue practicando.

Dado que Heidegger entiende que el ejercicio fenomenológico siempre es al mismo tiempo un ejercicio hermenéutico, las posibilidades que tenemos de cumplir el objetivo de este trabajo es centrarnos en un texto que ponga de manifiesto que "pensar" significa "ejercer la fenomenología-hermenéutica". Así, el centro de esta discusión va a estar fijado en las primeras líneas de *Carta sobre el "humanismo"* y consistirá en su lectura casi "línea a línea":

Estamos muy lejos de pensar la esencia del actuar de modo suficientemente decisivo. Sólo se conoce el actuar como la producción de un efecto, cuya realidad se estima en función de su utilidad. Pero la esencia del actuar es el llevar a cabo. Llevar a cabo significa desplegar algo en la plenitud de su esencia, guiar hacia ello, *producere*. Por eso, en realidad sólo se puede llevar a cabo lo que ya es. Ahora bien, lo que ante todo "es" es el ser. El pensar lleva a cabo la relación del ser con la esencia del hombre. No hace ni produce esta relación. El pensar se limita a ofrecérsela al ser como aquello que a él mismo le ha sido dado por el ser. Este ofrecer consiste en que en el pensar el ser llega al lenguaje.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> M. Heidegger, *Hitos*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza Ed., 2000, p. 259; cf. *Brief über den »Humanismus»*, en *Gesamtausgabe*, Bd. 9 (en adelante, la obra de Heidegger, excepto *Ser y tiempo*, se citará como GA, seguido del número del tomo, el título del tomo y las páginas citadas; la información editorial de los mismos estará recogida en la bibliografía), *Wegmarken*, p. 313.

Antes de ir a ello habría que definir qué se entiende por fenomenología y qué por fenomenología-hermenéutica. Para esta última ya hemos citado un estudio suficientemente relevante como para no necesitar decir nada más; respecto a la fenomenología vamos a remitir al lector a los trabajos de César Moreno Márquez<sup>5</sup> y nos quedamos con algo que una vez le escuchamos decir de viva voz: que la fenomenología consiste en o es o tiene lugar allí donde se alcanzan pensamiento esenciales, pensamientos que atrapan una experiencia vivida tan potente que solo mediante un ejercicio intenso de *epokhé* y *reducción* son captables, expresables y, por tanto, conceptualizables. En esta línea, si el asunto de Heidegger termina siendo lo que se llama el *acontecimiento-apropiador* (*das Ereignis*), que no es sino una manera de mencionar (pero esto es mucho y su justificación, de la que no nos vamos a ocupar aquí, es muy larga) el fondo sobre el cual siempre ya se está y la pretensión de captarlo, no es de extrañar que todo su recorrido pueda encuadrarse en la fenomenología, pues no hay pensamiento más esencial que este, que es esencial tanto por su "simplicidad" como por su "dificultad".

Sin pretender entrar a fondo en ello, debe notarse que este ejercicio está presidido por la actitud de *ganar distancia*, *ganar la diferencia*, esto es, el tipo de *posición* que ocupa el fenomenólogo, la cual, sin abandonar en ningún momento el centro de la experiencia que es objeto de la intencionalidad, se caracteriza por no ser posición alguna, porque todo el esfuerzo consista en dejar que sea la *cosa misma* la que hable. En lo que sigue, insisto, vamos a mostrar que esto es lo que Heidegger quiere decir con la palabra "pensar" y que, además, lo dice en el sentido de que en nuestro tiempo, este ejercicio sobresale lo suficiente por encima del normal trato con las cosas como para ser notado explícitamente, incluso, como problema, precisamente porque rara vez tiene lugar.

## 2. DAS HANDELN: LAS PRIMERAS LÍNEAS DE CARTA SOBRE EL "HUMANISMO"

Si hay ejercicio fenomenológico en un texto, por lo general, no se anuncia su comienzo, sino que, por así decir, siempre ya se está en ello. Siendo, sin embargo, el autor el que habrá tenido que hacer los esfuerzos previos, lo que uno termina leyendo pretende ser ese ejercicio, de modo que uno mismo pueda

<sup>5</sup> Mencionamos solo dos: "Un ámbito sin límite ni salvedad. La fenomenología como ciencia abierta y la recepción en Heidegger y Marion del *Principio de todos los principios*", en *Investigaciones Fenomenológicas*, 5 (Monográfico, 2015), pp. 239-254; y, "De ida y por principio: no sin fenomenología. Terapia filosófica y mundo de la vida", en HASER, *Revista Internacional de Filosofía Aplicada*, 11 (2020), pp. 165-196.

recorrerlo tal que en ese recorrido siga siendo la *cosa misma* la que hable. Dado un texto tal, la actitud que se impone para leerlo, es decir, para recorrer ese ejercicio es, a su vez, fenomenológica: el lector tendrá que hacer sus propios esfuerzos previos. En Heidegger, además, siempre se trata de la puesta en juego de algún texto o conjunto de textos y de la imbricación de esa experiencia con la comprensibilidad del normal andar con las cosas en el cual siempre ya estamos. Por consiguiente, si el texto es de Heidegger, esa actitud exigida será también hermenéutica. Como esto que se acaba de formular es un aspecto de lo que se pretende defender, vaya por delante que es con esa actitud con la que leemos las primeras líneas de *Carta sobre el "humanismo"* y que esta lectura pretende reivindicar la virtualidad que supone frente a cualquier otra. En este orden, allí se trata, por de pronto, de *notar* una lejanía con respecto a la esencia del actuar; *das Wesen des Handelns*, la cual es dependiente de no haberla *pensado* de modo suficientemente *decidido* (*entschieden*).

Por consiguiente, hay que notar algo tanto con respecto a lo que quiere decir *das Handeln*, como a lo que pudiera querer decir *pensar su esencia decididamente*, así como a las consecuencias de no haberlo hecho. El texto deja ver que es cierta *decesión* (y hay todavía que preguntarse, más adelante, en qué sentido sería insuficiente) la que ha determinado la lejanía con respecto a la *esencia* de *das Handeln* y a que, dado ello, "solo se conoce el actuar como el efectuar de un efecto" (*Man kennt das Handeln nur als das Bewirken einer Wirkung*) tal que, "su efectividad se valora en función de su utilidad" (*deren Wirklichkeit wird nach ihrem Nutzen geschätzt*). Se verá que la literalidad en la traducción no es gratuita, especialmente cuando hayamos justificado que quizá merezca la pena traducir *das Handeln* por "habérselas". Pero antes tenemos que resaltar que ese *Handeln* que se conoce, se lo conoce precisamente por la lejanía que se tiene con respecto a haber *pensado su esencia*; donde "conocer" hace referencia a que nos movemos con ello o *en* ello. Esto quiere decir que, a pesar de todo, alguna "esencia" de *das Handeln* sí se tiene, a saber, aquella que está caracterizada por "el efectuar de un efecto" (*das Bewirken einer Wirkung*<sup>6</sup>).

<sup>6</sup> A mi juicio, esta expresión es resultado del trabajo interpretativo sobre Kant, cf., especialmente, GA 31, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, pp. 196-197; para un comentario crítico de ese trabajo interpretativo sobre Kant, véase: I. Borges Duarte, "¿Recepción o Interpretación? Reflejos de la mirada heideggeriana hacia Kant", en *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 12, 1995, pp. 213-232.

El empeño en mantener la literalidad en esta traducción responde a cierta distinción fenomenológica que ya está operando en el texto. No se trata de que se valore o se estime por su utilidad *efectuar o producir un efecto*, sino lo que ese efecto *efectúa o produce*. El fenómeno de *das Handeln que se conoce* pone en juego una desconexión explícita de los “actores” e independiza aquello que se estima de los fines que estos “actores” (a saber, nosotros) pudieran tener. Esta es otra manera de expresar la tesis heideggeriana de que la interpretación de lo ente en nuestro tiempo es la que Nietzsche conceptualizase como *Voluntad de poder*, ya que *voluntad* es precisamente lo que expresa la *valoración*, la *estimación*, y *poder la efectuación*, lo que se logra, los *efectos* del *Handeln*. Dado que estos ya no están sujetos a quien los inicia, sino que es su mismo *efectuar* el que da lugar a efectos y es este automatismo, esta independencia, si se quiere decir así, la que se estima, este *Handeln que se conoce* es el que consiste en *disponer* de todos los medios para cualquier fin, sin que este fin sea otro que la *disposición permanente* de todos esos medios. Lejos de estar trasnochada esta formulación, sigue mostrándose hoy, por ejemplo, en la fenomenalidad de los algoritmos que conducen las redes sociales, los cuales prevén la posibilidad de generar nuevos algoritmos y cuyos “fines” no son en ningún caso los nuestros, ni siquiera son “fines” en el mismo sentido en el que lo son para nosotros: estos solo son “fines” en tanto que *disposición permanente de todos los medios*, que en el caso de los algoritmos de las redes sociales se expresa en mantener a los *usuarios* conectados el mayor tiempo posible para que haya la mayor recogida de datos posible que permita la mayor precisión en la predicción posible del comportamiento del *usuario* en la propia red social; predicción que solo persigue, de nuevo, la permanencia en la conexión y la recogida de datos, etc., es decir, la *disposición permanente de todos los medios*.

Por otro lado, la formulación en impersonal de este *conocer* (*man kennt*) pone de manifiesto otro aspecto u otra distinción del fenómeno del *Handeln* que se *tiene* allí donde rige la lejanía con respecto a su *esencia*, a saber, que solo se lo tiene, es decir, que la *estimación del efectuar de un efecto* no es explícita para quien así estima (*todos nosotros*). Solo el discurso filosófico se arroga la tarea de explicitar este *Handeln* que, en general, acontece implícitamente. El ejercicio de explicitarlo, que es poner en primer plano aquello sobre lo cual siempre ya se

está y que por ello mismo queda inaccesible a la "actitud natural", se rige por *mostrar lo que no se muestra de lo que se muestra*<sup>7</sup>.

Por consiguiente, debe notarse que tanto el modo de haber expresado qué *Handeln se conoce*, como el que ello mismo ha expresado de qué lejanía padece ese conocer y con respecto a qué (de lo cual todavía tenemos que ocuparnos), son formulaciones que han comportado ya un trabajo fenomenológico-hermenéutico. Este trabajo no está en este momento explícito, pero uno lo encuentra en los textos de Heidegger con relativa facilidad si emprende sobre ellos ese mismo trabajo. Las formulaciones son, ciertamente, algo extravagantes y, como diremos más adelante, comportan arcos argumentativos y de análisis que no siempre se explicitan, pero lo formulado busca una claridad en la descripción tal que responda no solo a lo dado inmediatamente a la intuición, sino a núcleos eidéticos y distinciones fundamentales que previamente o en contexto aledaños han pasado por un ejercicio de *epokhé* y por distintas *reducciones*. La *epokhé*, a pesar de que a partir de 1930 no suele mencionarse, como no se menciona ningún término técnico de la fenomenología husseriana, suele presidir los análisis de Heidegger, realizándose sutilmente al principio, o bien, como si se tratara de una *conditio sine qua non* supuesta para la comprensión del texto, como algo llevado a cabo previamente y que cada cual ha debido realizar para entender de lo que se le está hablando.

Pues bien, ahora sí podemos discutir la traducción de *das Handeln*. Lo primero que quisiera hacer notar es que el problema de la traducción no es externo a la interpretación de los textos heideggerianos. Estos mismo exigen siempre que los traduzcamos no tanto del alemán moderno, como del "alemán de Heidegger"<sup>8</sup>,

<sup>7</sup> Véase: M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1967, p. 35.

<sup>8</sup> Cf. M. Heidegger, GA 53, *Hölderlin's Hymne »Der Ister«*, pp. 74-79; GA 55 *Heraklit*, pp. 44-45 y p. 63; GA 62, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, pp. 6-8; GA 10, *Der Satz vom Grund*, pp. 139-169; GA 8, *Was heißt denken?*, pp. 176-206 (si bien, en este curso, apenas se tematiza la cuestión de la traducción, si "se lleva a la práctica" lo que esa tematización conlleva, desarrollándose en el resto del curso; sobre este asunto, véase I. De Gennaro y F. Schalow, "Translation, Tradition, and the Other Onset of Thinking", en *Heidegger Studien*, Vol. 26, 2010, pp. 97-124). Asimismo, Cf. M. Jiménez Redondo, "Mis experiencias como traductor de Fichte, Hegel, Heidegger y Habermas" en A. Domínguez Rey y A. Alonso Martos (eds.), *O soño transparente da lingua*, A Coruña: Espiral Maior, 2015, pp. 83-104; G. Kovacs, "Caring for Language in Translating and Interpreting. Heidegger's *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*", en *Heidegger Studien*, Vol. 30, 2014, pp. 131-157 —en este trabajo, Kovacs se confronta tanto con Schalow como con el libro de Parvis Emad, *Translation and Interpretation: Learning from Beiträge*, Introduction by Frank Schalow, Bucharest: Zeta Books, 2012, que ambos citan como una de las fuentes principales para la cuestión de la traducción en Heidegger— y el conjunto de texto de I. Borges-Duarte, F. Henriques e I. Matos Dias (Organização), *Heidegger, Linguagem e Tradução. Colóquio Internacional. Março 2002*. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2004. Respecto a la cuestión de la ligazón de uno mismo con la *lengua* que guarda el problema de la traducción, véase lo que se dice en el texto *La*

es decir, del concreto forcejeo de sus textos con la lengua alemana para lograr expresar un asunto que, por su propia naturaleza, no se deja expresar con normalidad en lenguas modernas<sup>9</sup>. *Das Handeln* suele traducirse por "actuar"<sup>10</sup>, "tratar", "manejarse" o "negociar" y, ciertamente, todas ellas son traducciones que vienen justificadas por la semántica involucrada en el lexema "*hand*" —de donde el sustantivo *die Hand*, la mano—. Dado esto último, el fenómeno que se pone en primer plano con este vocablo es el "tener a la mano", "en (la) mano" o "entre manos"; "tener a mi hermano a la mano" es "tener a mi hermano al alcance (de la mano), disponible para esto o lo otro", "tener algo entre manos" es estar ocupándome de ello, como me ocupo de un negocio o de una investigación, de la escritura de una novela o del arreglo de un jardín. Todo esto es "actuar", "tratar", "manejarse" o "negociar", ahora bien, como no se dice que sea este o aquel sino, por así decir, cualquiera, se trata, más bien, de expresar que uno siempre se las tiene que *haber* con algo en este modo. Dada la cuestión que según Heidegger es *la cuestión (die Seinsfrage)*, este *haber* es quizá lo fundamental de la semántica que se pretende desplegar, pues es precisamente el que capta el fenómeno que este término indica en el siguiente sentido.

En castellano, "haber" tiene la virtualidad de tratarse, por un lado, de un verbo "auxiliar" o "no pleno", es decir, que puede aparecer vacío de léxico o con léxico cero de modo que su semántica repose exclusivamente en ese caso en su función sintáctica (o sea, morfemática o gramatical) de *nexo* y, por tanto, que

*sentencia de Anaximandro*, a colación de la sentencia de este pensador que está siendo objeto de interpretación allí; cf. M. Heidegger, *Der Spruch des Anaximander*, en GA 5, *Holzwege*, p. 328, y GA 51, *Grundbegriffe*, pp. 94-123.

<sup>9</sup> A saber, cualquier lengua actual de las que normalmente hablamos, cuyo primer interés es la comunicación con *cualquiera*, es decir, lenguas que si bien son distintas (alemán, francés, italiano, español, inglés, portugués, ruso, etc.), se comprenden como parte de algo común (cierta sintaxis o gramática postulada como universal o general) que ha sido constituida, en cierto modo, *ex professo* para esa posibilidad comunicativa (a propósito de ello, véase especialmente N. Chomsky, *Aspects of the Theory of Syntax* (1965), Cambridge, Massachusetts, London, M.I.T. Press, 2015). Por otra parte, el que se trate de algo que no puede expresarse en tales lenguas, o sea, algo que "no cabe" en enunciado alguno, es consustancial a que ese asunto sea el fondo sobre el cual siempre estamos; cf. M. Heidegger, *Zeit und Sein* y *Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag »Zeit und Sein«* en GA 14, *Zur Sache des Denkes*, pp. 3-30 y pp. 31-64; a este respecto, véase: P. Martínez Matías "Hasta el umbral: Heidegger, Hölderlin y el decir del ser", en A. Leyte (ed.): *La historia de la nada. 14 ensayos a partir del pensamiento de Felipe Martínez Marzoa*, Madrid: La Oficina, 2017, pp. 176-193.

<sup>10</sup> Como traduce Helena Cortés y Arturo Leyte en la edición de Alianza de *Hitos*. Esto no significa que no sea una buena traducción, que de hecho lo es, simplemente significa que la tarea de la traducción no es un problema menor en los textos donde se trata, de una u otra forma, de esta cuestión, la cual, por su naturaleza no se deja expresar con normalidad. Aquí no se pretende ni corregir traducciones *qua* traducciones, ni proponer otras, simplemente se trata de hacerse cargo del problema mismo. Este asunto está expuesto en F. Fédier, "L'intraduisible", en P. Brickle (ed.), *La filosofía como pasión. Homenaje a Jorge Eduardo Rivera Cruchaga en su 75 cumpleaños*, Madrid: Trotta, 2003, pp. 19-25.

léxicamente solo dé el que haya constitución de oración<sup>11</sup>. Así, para cierto aspecto de este verbo, la semántica es la misma que se reconoce en el verbo cópula, a saber, que haya la “cópula”, la oración, el *nexo*. Esta función de *nexo* es tan difícil de notar como lo es la del verbo cópula. Ahora bien, a diferencia del verbo cópula, “haber” tiene léxico propio en ciertos usos; “haber” significa “aparecer”, “comparecer”, esto es, *indica* el presentarse de la presencia de algo (incluso puede tener el problemático significado de “existencia”). Téngase presente que esa semántica propia del verbo “haber” (por ejemplo, en “hay tormenta”) es justamente lo que expresa el léxicamente vacío verbo cópula desde su gramática o aspecto morfemático. Dicho de otro modo, la semántica del léxico propio de este verbo pone en primer plano lo que se juega (y por ello mismo *queda irremediablemente atrás*) en el uso cotidiano del verbo cópula: el aspecto *gramático* o *morfemático* del mismo, a saber, el *aparecer*, el *comparecer* en cuanto tal que no se “percibe”, no se nota y que, sin embargo, tiene lugar, es mostrable fenomenológicamente siempre que se logre algún procedimiento que alcance esa fennomenalidad de modo indirecto (por ejemplo, como se acaba de hacer aquí).

Digo que el verbo “haber” pone ese *sentido* en primer plano porque, cuando se dice, “la tormenta es muy fuerte”, se entiende que “A” (la tormenta) aparece *como B* (muy fuerte), quedando en segundo plano el fenómeno de que *aparece como* (es), mientras que, al decir, “hay tormenta”, se entiende que “una tormenta” se está dando, está teniendo lugar, o sea, ella comparece o aparece. Esto no puede lograrse el verbo cópula en un contexto cotidiano de uso, ya que si alguien dice “la tormenta es”, todos esperamos que siga algo más; cualquiera preguntaría, “es, ¿qué?”. El verbo “haber”, tanto en su función de “auxiliar” como en aquella función en la cual tiene léxico propio a pesar de estar siendo usado como si se tratara de la mera cópula, logra expresar (de modo cotidiano) el mero *tener lugar* de algo y, por tanto, si asumimos un uso algo artificial (que sin

<sup>11</sup> Si faltase el verbo “haber”, por ejemplo, en la oración: “he comido lentejas” no diríamos que ha habido oración; “comido lentejas” no es oración alguna del castellano. En las gramáticas escolares se suele decir que lo que introduce el “he” de la oración anterior son las desinencias o el tiempo, el modo, etc., del verbo; algo más técnico sería decir que introduce las funciones de lengua o los elementos o “contenidos de expresión” (cf. L. Hjelmslev, *Lenguaje*, trad. María Victoria Catalina, Madrid: Editorial Gredos, 1968; también, del mismo: *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, versión española de José Luis Díaz de Liaño, Madrid: Editorial Gredos, 1971, pp. 73-89) de primera persona, singular, presente y modo indicativo. En las gramáticas escolares suele decirse que se trata de un presente compuesto (perfecto, o sea, acabado) en la medida en que viene acompañado de la forma adjetivo o participio de otro verbo, pero, de todas formas, es evidente que sin el elemento de expresión “he”, la oración anterior no se asumiría en tanto que oración.

embargo aparece en contexto cotidiano) de este verbo sin complemento, logramos expresar justamente solo su léxico, el *tener lugar* en general, lo cual nos permite captar toda la fenomenalidad que se está jugando Heidegger al comienzo de *Carta sobre el "humanismo"*. Así, el "haber" de "con lo que uno se las tiene que haber" expresa simple y llanamente el *tener lugar*, incluso lo expresa en el sentido de que ello mismo *ande* teniendo lugar<sup>12</sup>. Con ello hemos encontrado que han sido estos análisis fenomenológicos los que han motivado la elección de esta voz en Heidegger, de modo que ella está comprometida con la actitud fenomenológica.

Dicho esto, retomemos ahora la cuestión de que haya algún *habérselas* que sí se conoce. Según el sentido que se le acaba de dar a este vocablo, que haya algún *habérselas* (digamos, a pesar de todo) es otro modo de decir que siempre hay algún modo de manejarnos o movernos con las cosas. Esto implica que siempre nos movemos en lo que Heidegger llama *comprensión de ser* (*Seinsverständnis*)<sup>13</sup>, lo cual, brevísimamente quiere decir que siempre nos movemos en alguna *comprensión* de la fenomenalidad más o menos articulable de lo que acontece y tal que es esa *fenomenalidad comprensible* lo que podemos decir que acontece y que es "el acontecer" en el que estamos envueltos e imbricados. Por tanto, puede interpretarse que ese "conocer" está refiriéndose, efectivamente y como ya se ha sugerido, a la concreta *comprensión de ser* en la que uno se anda moviendo cuando "estamos muy lejos de pensar la esencia del actuar de modo suficientemente decisivo". Este es el modo del "normal trato con las cosas" que hay en juego en el "actuar", "manejar", "negociar", etc., de "todos los días", del cual ya hemos dicho que es el que está determinado por la *esencia* de la técnica

<sup>12</sup> Hay otra razón para reclamar esta traducción en función del uso "artificial" señalado que no es lingüística y tampoco filológica como tal, aunque depende de hacer buen uso de ambas, a saber, que el vestigio perdido para nosotros del verbo "auxiliar" (categoría gramatical sumamente problemática, la cual no se va a discutir aquí) *haber*, se encuentra en el verbo pleno *aver* del castellano antiguo, tal como lo expone Antonio de Nebrija en su *Gramática de la lengua castellana*; cf. F. Martínez Marzoa, *La soledad y el círculo*, Madrid: Abada Ed., 2012, pp. 19-31. Que se encuentre el "vestigio" no significa aquí que uno se deduzca del otro o se derive, sino que hay un *parentesco genético de lengua* entre ellos lo suficientemente fuerte como para notarlo, es decir, como para que *sincrónicamente* en nuestro uso aparezca un uso que solo se entiende desde explicaciones como la que Nebrija propone en su *Gramática*.

<sup>13</sup> El sintagma "comprensión de ser" no es, como tal, correcto en castellano, pues no se dice "comprensión de andar o de comer". De hecho, la traducción correcta es "comprensión del ser", pero dado que con ello se hipostasia eso de "ser" (se lo hace "cosa") tampoco refleja lo que en alemán se logra expresar con *Seinsverständnis*; pues, como comenta Ramón Rodríguez: "Comprensión tiene aquí el latísimo sentido de «venir a ser fenómeno»"; *Fenómeno e Interpretación. Ensayos de fenomenología hermenéutica*, Madrid: Tecnos, 2015, p. 167.

moderna, esto es, el característico de nuestro tiempo y cuya averiguación ha comportado que esta fenomenología sea siempre ya hermenéutica.

Como se puede ver se están empleando recursos que Heidegger pone en juego en *Ser y tiempo*, a pesar de las referencias a desarrollos posteriores, y, por tanto, se trata de lo que allí se expone como la *comprensión de ser* en la que consiste el ente que en cada caso somos nosotros mismos. Este ente que en cada caso somos, como se sabe, no es meramente un ente entre los demás entes, una cosa entre las cosas, sino que, teniendo como carácter de su ser el *ser-en-el-mundo*, es (somos) el ente al cual le va su *ser* en *ser*.

Pues bien, sea cual sea el *habérselas* en el que nos encontramos, los ingredientes *a priori* de la constitución de ese *habérselas*, de ese *andar en los asuntos*, en *nuestros negocios*, *manejándose y tratando con las cosas*, que aglutina la semántica del *actuar* de esta primera línea de la *Carta*, son los rasgos existenciales del *Dasein* tal como quedan descritos fenomenológicamente en *Ser y tiempo*. Esta conexión nos da otra razón para el argumento que aquí se trata de sostener, pues dado que esos rasgos y esa descripción son reconocidamente fenomenológicos, asimismo, estos también lo son.

Cabe cuestionar, por otro lado, si los análisis de *Ser y tiempo* son válidos para cualquier situación histórica, pero no que sean los *a priori* "válidos" de la nuestra, es decir, ellos son los *rasgos fenomenológico-hermenéuticos a priori* de nuestra situación histórica, y esta averiguación no es abandonada en ningún momento del trayecto heideggeriano, a pesar de que se abandonen los usos o que los análisis terminen conduciendo a *pensar la esencia* de la técnica o del lenguaje. No voy a emprender estas discusiones ni tampoco a analizar esos rasgos *a priori* que, por otro lado, han sido tratados ya con mucha pericia innumerables veces, sino que me voy a centrar a continuación en la cuestión de la "decisión" que aparece en estas primeras líneas. Esta cuestión, sin embargo, debe ser leída, por lo que se acaba de recordar de *Ser y tiempo*, en cierta sintonía con esta obra y, en cualquier caso, me voy a dirigir a ello porque esa *decisión* solo puede articularse y dirimirse atendiendo a la fenomenalidad de esta y en función de previos análisis fenomenológicos, constituyendo, así, otro argumento de defensa de la tesis interpretativa aquí propuesta.

### 3. UN PROBLEMA DE DECISIÓN

Pudiendo considerar, como hemos hecho, que se tiene en mente qué hay de *antemano* en el *habérselas con* las cosas en el que, sea cual fuere el caso, siempre ya nos encontramos (a saber, lo que pone en juego la analítica del *Dasein*), podemos preguntar cuál es concretamente en el que nos encontramos e, incluso, qué quiere decir que sea uno en concreto de manera innegociable. En las primeras líneas de la *Carta* ya hemos encontrado, de un modo casi críptico, respuesta a estas preguntas. Ahora se tratará de despejar algo de ese aspecto críptico el cual se encuentra concentrado en el adjetivo "decisivo". Así, por un lado, el *habérnoslas*, el *actuar*, que, recordemos, sí conocemos, se muestra como dependiente de una *decisión* que, por de pronto, requiere que nos detengamos en un análisis acerca de lo que la *decisión* está poniendo en juego. Esta palabra aparece durante todo el trayecto de pensamiento de Heidegger, pero hay cierta diferencia de alcance entre el uso que se hace de ella, por ejemplo, en *Ser y tiempo* y el que se hace en textos como los *Aportes* y *Meditación* que son los que marcan la pauta después de los años 30'.

Sin embargo, podemos interpretar que, en general, nunca significa meramente una elección entre dos cosas, sino que la palabra siempre guarda las resonancias kantianas de *factum* y, por tanto, su análisis en Heidegger trata de describir la fenomenalidad de lo *a priori* de ese *factum*<sup>14</sup>. Esto quiere decir que una *decisión* nunca es una *cosa*, o sea, que su ámbito de validez tiene que ser distinto al de los entes empíricamente cognoscibles<sup>15</sup>, de modo que, entonces, se reconoce que ello, la *decisión*, tiene su propio criterio de *discernimiento*, el cual, en la medida en que solo puede estar "medido" por la *decisión* misma (por la *ley moral*, en Kant), es de auto enjuiciamiento; al criterio de auto enjuiciamiento de la *decisión* lo llama Kant *ética autónoma*, de ahí que quepa una

<sup>14</sup> Estas resonancias expresadas mínimamente, pueden concentrarse en la siguiente definición según la cual, *decisión* es la "función del conjunto de las posibles situaciones cognoscitivamente dadas [físico-matemáticamente constatables] en el conjunto de las posibles conductas materiales [físico-matemáticamente observables], donde tanto los elementos del conjunto de partida como los del conjunto de llegada son objetos posibles de conocimiento y solo la función misma es decisión"; F. Martínez Marzoa, *El concepto de lo civil*, Madrid: La Oficina, 2018, p. 84; ver, del mismo, *Releer a Kant*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1989, especialmente, pp. 95-108.

<sup>15</sup> Este otro ámbito de validez kantiano no ha sido excesivamente tratado por Heidegger explícitamente. El lugar más señalado está en GA 31, *Vom Wesen der Menschlichen Freiheitk. Einleitung in die Philosophie*, en la segunda parte, p. 139 y ss., y concretamente en el segundo capítulo de esta parte, pp. 260-297 y en la solución, pp. 298-303.

investigación *crítica* sobre este ámbito y, a su vez, la delimitación de los principios de los objetos de ese ámbito, es decir, una *Metafísica de las costumbres*. Lo que me interesa destacar de este rastro kantiano en Heidegger es que se mantiene un uso de *decisión* que la coloca en otro ámbito distinto al de los "entes a la mano" (con todo lo que ello implica). La *decisión* en Heidegger no es la conducta, no es algo observable desde el punto de vista "óntico", sino un aspecto *fenoménico*, es decir, un aspecto del *fondo sobre el cual ya siempre nos encontramos* y esto está presente en todo su trayecto<sup>16</sup>.

La diferencia que sí se reconoce entre los usos de *Ser y tiempo* y los posteriores, radicaría en que mientras allí la cuestión está circunscrita a la "autotransparentación" del ente que en cada caso somos (donde lo que se *decide* es el "tener conciencia" de la propia *muerte* que abre camino a la *resolución*, etc.), en textos como los *Aportes* o *Meditación*, este *hacer transparente* no se dirige solamente hacia sí, sino hacia los distintos modos en los que el "ser" (lo que no se muestra de lo que se muestra), la *diferencia* o, en definitiva, el *ámbito de la manifestación general de lo que hay*, se retira, *rehúsa comparecer*; tomar la *decisión* es tener el coraje "de convertir la verdad de nuestros propios principios y el espacio de nuestras propias metas en aquello que más precisa ser cuestionado"<sup>17</sup>.

Hay que advertir que esta cuestión merecería una investigación independiente; aquí solo se la está mencionando sujeta a los intereses de este trabajo y, por tanto, lo que se diga será escueto e insuficiente. Buscamos, además, que se vea claramente una observación que se hará más abajo y que incide en la defensa que aquí estamos llevando a cabo.

<sup>16</sup> A pesar de que Heidegger pretende que este uso no refiera directamente a lo moral, sabemos que es cuestionable tal reparo. Véanse los capítulos del 8 al 11, recogidos en la parte de "Filosofía Práctica" del conjunto de textos de Ramón Rodríguez *Fenómeno e Interpretación. Ensayos de fenomenología hermenéutica*, cit., pp. 161-248; el capítulo 8 "Ontología existencial y ética. En torno a la "ética implícita" de *Ser y tiempo*", pp. 163-198, está dedicado, específicamente, a la cuestión moral o "ética" en *Ser y tiempo*. Por otro lado, estos textos se enmarcan en un proyecto de investigación que R. Rodríguez viene desarrollando desde hace ya casi veinte años; puede rastrearse, por un lado, en: "Autonomía y objetividad" y "El sujeto de la apelación", en *Hermenéutica y subjetividad*, Madrid: Editorial Trotta, 2010, pp. 58-72 y pp. 121-137 y, por otro lado, en *Del sujeto y la verdad*, Madrid: Síntesis, 2004, donde R. Rodríguez problematiza la crítica a la idea de subjetividad, tanto desde el punto de vista interno de la teoría, como apuntando hacia las posiciones prácticas que luego teoriza en los subsiguientes textos señalados. Para otra lectura de la misma problemática, pero con intereses distintos, véase, M. Jiménez Redondo, "Heidegger sobre el principio moral de Kant", en A. M. Faerna y M. Torrevejano (eds.), *Identidad, individuo e historia*. Valencia: Pre-textos, 2003, pp. 191-221.

<sup>17</sup> M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, en GA 5, *Holzwege*, p. 75.

Hecha la advertencia, cabría interpretar que lo que se juega en la *decisión* en el marco de *Ser y tiempo* se caracteriza según el existencial de la *resolución*<sup>18</sup>, que es el modo propio de la apertura del *Dasein*, a saber, la manera *propia* de su ser, la manera más propia o auténtica de ser lo que él mismo es. En los *Aportes* o en *Meditación*, la *decisión* aparece, más bien, como la disposición a dejar que venga el acontecimiento-apropiador (*Ereignis*) del ser, o sea, los modos según los cuales ese mismo *acontecer como apropiación del “en qué consiste” el acontecer mismo* se retira o rehusa comparecer<sup>19</sup>. En otras palabras, el uso después de los años 30 abarca más, a saber, abarca las distintas situaciones históricas.

Pues bien, en el comienzo de la *Carta* parece que se está observando una suerte de deficiencia en la *decisión* por la cual *conocemos* un determinado *actuar* que, según lo que también se lee allí, no es *esencial*. Esto hace pensar que habría *decisiones* deficientes y otras eficientes, o algo así. A mi juicio, interpretada de este modo, la obra de Heidegger (especialmente después de los años 30') aparece como un maniqueísmo, más o menos elaborado y confuso, que apenas constituiría cuestión filosófica y que, por supuesto, no pertenecería a la actitud fenomenológica que defendemos que hay en Heidegger.

A pesar de que esta lectura resulta filológicamente viable, a mi juicio, demuestra una fuerte incoherencia con el compromiso fenomenológico-hermenéutico de dejar que sea la “cosa misma” la que hable. Lo que de viable tenga esa lectura me parece, por tanto, refutable desde Heidegger; la defensa que se está haciendo del compromiso fenomenológico-hermenéutico pretende indirecta-

<sup>18</sup> Cf. el capítulo segundo de la segunda sección de *Sein und Zeit*, cit., pp. 267-301.

<sup>19</sup> Cf. M. Heidegger, GA 65, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, pp. 87-103; en el apartado 44 (pp. 90-95) se enumeran una serie de decisiones en la forma de “o esto o aquello”; finalmente, se dice: “Todas estas decisiones, que en apariencia son muchas y diferentes, se reúnen en una y única: si el ser [Seyn] se sustrae definitivamente o si esta sustracción como rehusar se convierte en la primera verdad y en el otro comienzo de la historia”; p. 90. Así, a colación de ello, se lee: “La decisión pertenece a la esencia del ser [Seyn] mismo y no es nada hecho [*keine Gemächte*] del hombre, porque este mismo recibe respectivamente de esta de-cisión [*Ent-scheidung*] y de su negación lo fundamental y fundacional o lo emprendedor y fugaz de su esencia. El ser [Seyn] de-cide; en su esenciar se y como tal se dis-pensa [*ent-bindet*] en el acaecimiento (decisión no mienta aquí lo adicional de una toma de posición optativa)”. M. Heidegger, GA 66, *Besinnung*, p. 46. Sobre estos textos, véase: M.<sup>a</sup> J. Callejo Hernanz, “Heidegger y la otra historia de occidente. Notas kantianas para una lectura de los *Beiträge zur Philosophie*”, en *Anales del Seminario de Metafísica*, N.<sup>o</sup> 27, 1993, pp. 59-109 y “Primado de la presencia o experiencia de la libertad. Heidegger y la cuestión kantiana de los “límites de la sensibilidad” (Introducción a un estudio sobre el tratado *Besinnug*)”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, N.<sup>o</sup> 1, 1998, pp. 197-249. Por otro lado, para una interpretación completa de los *Aportes*, véase F.-W. Herrmann, *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers “Beiträge zur Philosophie”*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994; la interpretación que seguimos toma también en una alta consideración el texto de Richard Plot: *The Emergency of Being. On Heidegger's Contributions to Philosophy*, Ithaca and London: Cornell University Press, 2006.

mente que se disponga de un recorrido argumental que permita rechazar estas incoherencias sin renunciar a todo el texto heideggeriano.

Se trata, por tanto, de sostener que lo que quiera decir el que "estemos muy lejos de pensar la esencia del *habérselas* de un modo suficientemente decisivo"<sup>20</sup> deberá demostrarse coherente con que sí conozcamos un *actuar* o *habérselas con las cosas* y con que este consista en lo que significa el *realizar de un efecto* y no que haya aquí rastro de maniqueísmo alguno. Al mismo tiempo, deberá poder demostrarse coherencia con la posibilidad de que *decidamos pensar esencialmente el actuar*, posibilidad que implicaría que ese *actuar decididamente pensado* significara el "llevar a cabo" en el sentido del *producere* latino y no en el del *efectuar o producir* del *efectuar de un efecto*. Esto último quiere decir que se estaría marcando alguna distinción fundamental entre lo que modernamente siempre anda teniendo lugar (*el efectuar de un efecto*) y algo que, si bien tiene que pertenecer a lo que modernamente puede tener lugar (*el llevar a cabo como producere*), se aparta explícitamente de lo que *normalmente* anda teniendo lugar.

Notemos todavía algo más respecto a la noción de "decisión". Puede asumirse que después de la etapa del Rectorado (y a pesar de ella), "la decisión no es aquella entre "ser" y "no-ser" del hombre, sino entre la verdad del ser de cada y posible ente y la maquinación [*Machenschaft*] del ente en totalidad abandonado por el ser"<sup>21</sup>. En otras palabras, la *decisión* es entre si se asume la *finitud* (la *propia muerte*) y nos enfrentamos a lo que las cosas *tengan que decirnos* o si nos abandonamos a una "huida" (de la *propia muerte* o de la *finitud*) hacia adelante en aras de "seguir produciendo", lo cual comportaría apostar por la *manipulación* o el dominio incondicionado de lo ente y acallar todo lo que este tuviera que decirnos; y si esta bifurcación pertenece a nuestro normal *habérnoslas con las cosas*, este *habérnoslas* ya no es sin más uno cualquiera, el de cualquier situación histórica, sino exclusivamente el *nuestro*, porque es la *fenomenalidad* de nuestro tiempo la que se está describiendo con ello<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> M. Heidegger, *Brief über den "Humanismus"*, en GA 9, *Wegmarken*, p. 313.

<sup>21</sup> M. Heidegger, GA 66, *Besinnung*, p. 46.

<sup>22</sup> Desde aquí, entonces, sí *decidiríramos* "si el hombre quiere permanecer "sujeto" o si funda al ser ahí [*Da-sein*]"; M. Heidegger, GA 65, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, p. 91. Esta *fundación*, sería, entonces, aquella *resolución* que estaba expresada como "el callado proyectarse en disposición de angustia hacia el más propio ser-culpable". M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 296-297. Y podría, en efecto, interpretarse que la *fundación* en los *Aportes* está conectada con la *resolución* de *Ser y tiempo*, aunque Heidegger reconozca que estas expresiones de *Ser y tiempo* pueden malinterpretarse: "El peligro de

Así, pues, la observación que quería hacer notar claramente es que, en la *Carta*, la noción de "decisión" está muy lejos de ser trivial. *Decidirnos a pensar suficientemente la esencia del actuar o del habérnoslas* será una *decisión* acerca de si afrontamos o no la *decisión* correspondiente a nuestra concreta situación histórica en el sentido de que tanto lo que se pretende nombrar con "decisión" es su aspecto fenomenológico, como que aquello sobre lo que se *decide* es acerca de algo que solamente se nota previo análisis fenomenológico. Hay, por tanto, si se quiere plantear así, dos niveles de experiencia involucrados en esta noción de "decisión", uno que correspondería a cómo es la situación históricamente dada, y otro que consistiría en si *asumimos o no* lo que ya está dado (la *decisión "tomada"* por la misma situación histórica). Lo primero no modifica lo segundo, sino que consiste en hacerse cargo de ello. Esto quiere decir que siempre ya hay dado un modo de *habérnoslas* con las cosas, que ese modo está dado por la situación histórica empíricamente dada en la que nos encontramos y, finalmente, que *pensar la esencia del habérselas* (digamos, cualquier *habérselas*) es reconocer y asumir cuál es aquel horizonte al que ya siempre pertenecemos.

Debe tenerse presente que, así leído, en ningún caso se trata de que *alguien*, para el primer nivel, *decida* nada, ni de que la *decisión* esté escrita o anunciada en algún lugar que "inaugurase" un tiempo histórico, sino que esa *decisión* (o, más bien, su "objeto") es algo que hay que encontrar en el análisis de la situación histórica y que es, por tanto, una manera de explicitar que hay que ponerse a la

malinterpretar *Ser y tiempo* en esta dirección "existencial-antropológica", ver las conexiones entre estar resulto-a-la-verdad-del-ser-ahí desde la resolución mentada moralmente, en lugar de concebir, *a la inversa*, a partir del fundamento reinante del ser-ahí, la verdad como apertura y el estar re-suelto como el emplazamiento que madura del espacio-de-juego-temporal del ser [Seyn], este peligro se encuentra cercano y es reforzado en *Ser y tiempo* a través de lo múltiplemente no vencido". M. Heidegger, GA 65, *Beiträge zur Philosophie*, p. 87-88. Pues, a pesar de esa malinterpretación, insisto, una vez colocados en los presupuestos de los *Aportes*, no habría motivos para renunciar a los resultados de *Ser y tiempo* en cuanto a concretar cómo sería el *Dasein a fundar*. En este sentido, podría defenderse, a mi juicio, que, por ejemplo, lo que sigue se mantendría: "La resolución como *modo propio de ser-sí-mismo* no corta el vínculo del *Dasein* con su mundo, ni aísla al *Dasein* convirtiéndolo en un "yo" que flota en el vacío. ¿Cómo podría, por lo demás, hacerlo, siendo que, como apertura propia, no es otra cosa que el *modo propio de estar-en-el-mundo*? La resolución lleva al sí-mismo precisamente a estar en ocupación en medio de lo a la mano y lo impele al coestar sólicito con los otros". M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 298. Sería otra investigación desarrollar estas cuestiones, pero creo que este es el sentido de que Heidegger hable de "un *Dasein griego*", de que lo hubo en la medida en que Grecia se *decidió* a ser lo que ya siempre había sido y que esté por venir uno "moderno" de modo que sea a *nosotros*, modernos tardíos, *modernos en descomposición, en penuria, etc.*, a quien *nos toque decidirnos a fundar Da-sein*. Así, "*Da-sein*" (que entre tanto se escribirá con guion para indicar que, en definitiva, lo que se funda es el *ahí* en el que hay *ser*) sería, para cada situación histórica, el decidirse a resolverse (*abrirse propiamente*) a ser lo que ya siempre se había estado siendo, es decir, que para cada situación histórica cabría el ejercicio de un reconocimiento de lo *propio*. Heidegger podría estar pensando en la misma estrategia que sigue Hölderlin cuando asume nombres de composiciones métricas griegas para definir caminos de aprendizaje del "*libre uso de lo propio*".

tarea de describir los *implícitos* o *supuestos* fundamentales de una u otra situación. Y tampoco sería como tal relevante si, por ejemplo, yo, o mi hermana, o cualquier otra persona viva en este u otro momento, *decidió* ponerse a la tarea de asumir su tiempo histórico. Esto puede haber ocurrido o no, incluso siempre cabe la duda de que quien dice que lo hace sea un impostor e incluso que lo único que haya habido hasta la fecha (lo sepamos o no) hayan sido imposturas. *Decidirnos a asumir* es en lo que consiste el análisis de la situación misma y, por tanto, es independiente de si esta o aquella persona, efectivamente, lo anda haciendo o no, o si lo sabe, lo dice, etc., o no. Puesto que no podemos estar seguros de que estemos emprendiendo el análisis de la situación con toda la sinceridad que requeriría, lo único que podemos hacer es apostar por procurar hacerlo. En cualquier caso, es eso lo que leemos en la *Carta*: que a lo que hay que *decidirse* es a *pensar la esencia del habérselas* y eso es justamente lo que hemos empeñado a hacer y lo que ahora debemos continuar.

#### 4. LA ESENCIA DEL HABÉRSELAS Y EL PENSAR

Antes de nada, empezaré por decir algo que debe tenerse en cuenta acerca de la noción de “esencia” cuando está referida al *habérselas*. Heidegger insiste en que la *esencia* (*das Wesen*) del habérselas, es el “llevar a cabo” (*das Vollbringen*: el consumar, el cumplir) y que este, en referencia al *producere*, quiere decir desplegar algo en la plenitud de lo que ese algo es.

Como se sabe, Heidegger emplea el término *Wesen* tratando de marcar su valor verbal. Dejaré al margen el problema que rastrea en qué sentido la palabra “esencia”, en las lenguas modernas europeas occidentales, proviene de tratar de traducir la forma sustantiva participio presente femenino del verbo griego que, a partir del helenismo, se adopta, con carácter de obviedad, como verbo cónyunción (*eínai, ousía*) y cuyo proceso de fijación como tal verbo puede leerse como una de las maneras de exponer en qué consiste la situación histórica de la Grecia antigua. No obstante, sí voy a recordar alguna cuestión que afecta estructuralmente a la palabra, por tanto, que no cuenta la “historia” de la misma (su cronología) sino que expone su afectación sincrónicamente y, por tanto, que tiene

resonancias estructurales en la lengua alemana, resonancias que Heidegger también recuerda en ciertos momentos<sup>23</sup>.

Pues bien, *das Wesen*, además del significado más o menos trivial de "lo que algo es", el qué de algo, su *quid*, o sea, su "esencia", su "naturaleza", incluso su "substancia", es una sustantivación de la forma verbal de infinitivo emparentada genéticamente con los verbos germánicos: *wisan* (gótico), *vesa* (nórdico antiguo), *wesan* (anglosajón, alto alemán antiguo y sajón antiguo), *wesen* (alto alemán medio, bajo alemán medio y neerlandés medio, emparentado en alto alemán y neerlandés moderno con el verbo *wesen* en su significado de "vivir y tejer"), *wesa* (frisón antiguo), que corresponden a la raíz (radical, lexema, *elemento o contenido de expresión*<sup>24</sup>) indogermánica \**yes-* y el germánico \**bheu-* (de donde las flexiones del verbo *sein*: *bin* y *bist*) cuya semántica comporta tanto morar o perdurar (*verweilen*), como habitar (*wohnen*) y también está emparentado con el verbo *vasati* (sánscrito) que significa "quedarse, permanecer, detener, morar o pernoctar" (emparentado, a su vez con la expresión griega antigua: *áesa nýkta*, "trajo la noche a"), en el sentido de llegar para permanecer en un lugar, y que, por tanto, tiene resonancias con la residencia o la estancia. Está, así, en definitiva, emparentado con el indoeuropeo \**es-*, y por tanto se trata de un verbo sinónimo de *sein* o una forma arcaica de este.

Por otra parte, guarda parentesco genético con el verbo *goy* (armenio): "es, existe, está disponible o a la mano", con *werōn* (sajón antiguo), *werēn* (alto alemán antiguo) y *währen* (alto alemán moderno) y, por tanto, en su semántica también se recoge la de "durar". Según la entrada del diccionario de los Hermanos Grimm, aunque el sustantivo solo existe propiamente en alto alemán moderno y en neerlandés moderno, se encuentra en alto alemán antiguo junto con sustantivos derivados del mismo verbo y formaciones con el sufijo abstracto -*wist* (que está emparentado con el elemento de expresión \**ti-* en \**yes-ti-* como en irlandés *feiss* que expresa: quedarse, descansar) y que forma, por ejemplo,

<sup>23</sup> Para el uso de estos conceptos lingüísticos, cf. E. Coseriu, *Principios de semántica estructural*, versión española de Marcos Martínez Hernández revisada por el autor, Madrid: Editorial Gredos, 1981. Por otro lado, algunos de esos lugares en Heidegger son: *Der Spruch des Anaximander*, en GA 5, *Holzwege*, p. 346 y passim.; *Die Frage nach der Technik y Bauen Wohnen Denken*, en GA 7, *Vorträge und Aufsätze*, pp. 30-32 y pp. 145-164; *Vom Wesen der Wahrheit*, en GA 9, *Wegmarken*, pp. 177-202; *Das Wesen der Sprache*, en GA 12, *Unterwegs zur Sprache*, pp. 189-190.

<sup>24</sup> Cf. L. Hjelmslev, *El lenguaje*, cit., pp. 15-41; y para las familias, clases, grupos y ramas lingüísticas: pp. 87-100. Asimismo, cf. el capítulo "Lenguas originales", pp. 101-111.

en alto alemán antiguo *heimwist*, domicilio. Hay, por supuesto, mucho más<sup>25</sup>, por ejemplo, que también significa *Dasein*, pero me he ceñido a referir lo que aparece señalado por Heidegger, lo cual nos autoriza a decir que *Wesen* (en su obra) pone *estructuralmente* en juego estos significados, aunque Heidegger no siempre los haga explícitos. Dicho de otro modo, lo que Heidegger quiere atrapar con esta palabra es el fenómeno que se caracteriza a partir de todas esas formas latentes en la palabra. Este fenómeno es el que Heidegger pretende hacer resonar con su uso de modo que pueda ser recorrido por nosotros en un nuevo ejercicio fenomenológico cada vez.

Por consiguiente, incluso cuando la palabra aparece como sustantivo (*Wesung*, pues a veces Heidegger fuerza la lengua utilizando la forma verbal arcaica y en esos casos no hay duda), pretende expresar el *tener lugar*, el *estar aconteciendo*, el que algo *ande siendo* (y en este sentido esté *durando*, *permaneciendo*, etc.) en cuanto tal. En principio, todo ello suele estar implicado cada vez que Heidegger utiliza la palabra alemana marcadamente, es decir, pretendiendo que no se atienda meramente a su sentido trivial de *quiditas*, sino tratando de llegar al fenómeno que expresa.

Pues bien, decía que, según Heidegger, el “llevar a cabo”, que es la *esencia* (en el sentido dicho) del *habérselas o actuar*, significa *producere*. *Producere* refiere, a su vez, al “desplegar algo en la plenitud de su esencia, guiar hacia ella”<sup>26</sup>, por consiguiente, desplegar algo en la plenitud de su *tener lugar* como *demorándose*. Es cierto que *producere* puede traducirse por “hacer”, pero el sentido en el que aquí se dice “hacer esto o aquello *como* el despliegue de ello en la plenitud de su *esencia*”, no es el mismo que el de, por ejemplo, la “producción”, digamos, en una fábrica. El sentido en el que se trata de un *hacer* refiere en este caso, más bien, a aquel *hacer* que *me concierne*, en el cual estoy en juego y en el que me juego a mí mismo. Es evidente que si lo que hago es, como Chaplin en *Tiempos modernos*, apretar tornillos en una cadena de montaje, lo que *hago* no solo no *me concierne*, sino que me aleja cada vez más de mí mismo, me *extraña* o

<sup>25</sup> Cf. la entrada WESEN, vb. y n. en: DWB, Bd. 29, pp. 507-581. Es ilustrativa la nota 43 del texto de Félix Duque “En lo impoético, pensar lo poético” (De las difíciles relaciones de Heidegger con la tecnología): “Repárese en que, como verbos, *wesen* (“esenciar”) y *währen* (“ser duradero”) son etimológicamente equiparables (de ahí se derivan el sustantivo *Wesen*: “aquel que hace que algo dure, que se sostenga en su ser”, y el adverbio *während*: “durante”); en R. Rodríguez, (ed.): *Guía Comares de Heidegger*, Granada: Editorial Comares, 2018, p. 279.

<sup>26</sup> M. Heidegger, *Brief über den “Humanismus”*, en GA 9, *Wegmarken*, p. 313.

enajena de mí mismo porque me extraña de las condiciones de la posibilidad que me han puesto a apretar tornillos; pero debemos notar, de todas formas, que si averiguamos esas condiciones de la posibilidad, esto no nos va a colocar fuera de la cadena de montaje (aunque el proceso por el cual puedan averiguarle implique ese apartamiento), sino que nos va a mostrar en qué sentido *nos ponemos en juego a nosotros mismos* también en esa cadena; el proceso de averiguación es *fenomenología* y *fenomenológico* es nuestro “estar en juego” también en la cadena de montaje.

Pues bien, el *producere* no es esta “producción”, sino, más bien, “aquella otra” en la cual *estoy* en lo que *hago*, es decir, aquella que *me pone en camino* (*Bewegen*<sup>27</sup>) hacia eso que hago porque ello mismo, lo que ando *producendo*, o sea, prolongando, llevándolo a lo que es, *me demanda* hacia sí, de modo que ese mismo *producere* es la puesta en marcha de las condiciones de la posibilidad por las cuales *lleo a cabo* esto o lo otro. Por tanto, no se trata del *producere* de *Tiempos modernos*, sino del que se narra del “mexicanito” del cuento *Canastitas en serie*, de B. Traven (Otto Feige), quien ponía en cada canastilla que hacía un pedacito de su alma, pero una vez hemos averiguado esto, nos damos cuenta de que en la cadena de montaje no solo pongo “un pedacito de mi alma”, sino “toda mi alma”, hasta el punto de que prácticamente casi la pierdo por completo. Por eso, Heidegger dice que, en definitiva, “solo se puede llevar a cabo lo que ya es”<sup>28</sup>; y eso, efectivamente, es el “ser” mismo, lo que ya siempre *hay*, etc.; en uno “canastitas”, en otro un puesto de la cadena de montaje y, en ambos, todo lo que implica lo uno y lo otro.

Todo esto, como puede apreciarse en la exposición, solo se sigue si se hace el desglose de los términos y cuestiones que Heidegger va poniendo en juego. Por su parte, insisto, Heidegger no siempre explicita todo lo que arrastran sus enunciados, ni siquiera refiere sistemáticamente dónde sí pueden encontrarse las explicaciones pertinentes, sino que, en muchas ocasiones, va avanzando sin dar demasiado norte de por dónde va o en qué está pensando exactamente<sup>29</sup>. En este sentido, constantemente se perciben, en la lectura, cortes o *non sequitur*

<sup>27</sup> Véase: M. Heidegger, *Das Wesen der Sprache*, en GA 12, *Unterwegs zur Sprache*, p. 190.

<sup>28</sup> M. Heidegger, *Brief über den “Humanismus”*, en GA 9, *Wegmarken*, p. 313.

<sup>29</sup> Günter Figal ha visto en este rasgo el carácter de discontinuidad de la obra de Heidegger. Un carácter que aparece intrínseco al pensamiento mismo de Heidegger; véase G. Figal, “El pensar como tomar aliento”, trad. Mercedes Sarabia, en *Síleno*, N.º 11, 2001, 53-60.

argumentativos. En estas líneas de la *Carta*, encontramos uno de estos cortes justo a continuación de la última oración citada: "El pensar lleva a cabo la relación del ser con la esencia del hombre"<sup>30</sup>. Pero, y esta es mi interpretación, ese corte está previsto por lo que se ha dicho, es decir, se sigue fenomenológicamente de lo que se acaba de explicitar ahora a propósito del *producere* y de que sea el "ser" lo único que puede, en definitiva, llevarse a cabo, o sea, *pensarse*. Adelanté esta conexión más arriba, cuando se dijo que iba a aparecer una correspondencia entre *pensar* y la *esencia del habérselas*. Por tanto, *pensar es (tiene lugar como) el llevar a cabo*, y, por consiguiente, comparece como el *habérselas* con esto o lo otro *decisivo* o *decidido*.

Así, precisamente porque la *esencia del habérselas* no es pensada de modo suficientemente *decisivo*, nuestro *habérnoslas* solo se *conoce* como el *efectuar de un efecto* y no como el *llevar a cabo*, que es justamente lo que significa (o sea, su *tener lugar*, su *esencia*), entonces, *pensar*. El *habérnoslas con las cosas* en el que estamos, el que aquí aparece como el *efectuar de un efecto* y del cual *Ser y tiempo* nos da sus rasgos *a priori*, por así decir, "no-piensa"<sup>31</sup>, pues, como Heidegger matiza, este *llevar a cabo* del pensar no es ni *hacer* ni *producir* —"No hace ni produce esta relación"<sup>32</sup>—, que es, a su vez, lo que se acaba de decir que significa el *habérselas* que sí conocemos (*el efectuar de un efecto*).

Ahora bien, si el *pensar* ni hace ni produce nada, parece no pertenecer al *habérnoslas que sí conocemos*, pues no es (ni se mide, ni se rige por) el *efectuar de un efecto*. Sin embargo, el *pensar* sí es *atender* de modo *suficientemente decisivo* a la *esencia del habérselas*; digamos, a cualquier *habérselas* que haya. Por consiguiente, si bien el *pensar* no está en el orden del *hacer* y el *producir*, sí parece ser la posibilidad misma de "salvar" la lejanía con la *esencia del actuar* que genera la *decisión* acerca del *habérselas* mismo. Esta *esencia* tiene que decir, de todas formas, en qué consiste el *habérselas* en el que nos encontramos, a saber, el del *efectuar de un efecto*. *Pensar* significa, entonces, *atender a la esencia del habérselas* y, por tanto, consiste en el *llevar a cabo* (lo que el *habérselas*,

<sup>30</sup> M. Heidegger, *Brief über den "Humanismus"*, en GA 9, *Wegmarken*, p. 313.

<sup>31</sup> Esto, evidentemente, está en sintonía con la noción de "ciencia" que emplea Heidegger, por ejemplo, cf. *Was heißt Denken?*, en GA 7, *Vorträge und Aufsätze*, pp. 127-143. Acerca de que "el que no pensemos" sea aquello que *llama a pensar* en nuestro tiempo, véase el curso: GA 8, *Was heißt Denken?*, especialmente, la primera parte, pp. 5-113.

<sup>32</sup> M. Heidegger, *Brief über den "Humanismus"*, en GA 9, *Wegmarken*, p. 313.

en esta situación histórica y, por tanto, para nosotros, no es) la relación entre el ser y nosotros.

El *pensar* queda, por tanto, como el ejercicio de hacer visible lo que nuestro normal trato con las cosas oculta, de sacar a la luz lo siempre ya supuesto, de mostrar lo que no se muestra de lo que se muestra; por ejemplo, de poner en primer plano las condiciones de la posibilidad del puesto de Chaplin en la cadena de montaje o de la puesta de pedacitos de alma en cada canastita del cuento de B. Traven. Podemos decir, pues, que, para Heidegger significa lo mismo que ejercer *fenomenología-hermenéutica*, y que esto, “*pensar*”, “*fenomenología-hermenéutica*”, es algo distinto del “modo normal de andar con las cosas” en el que en general nos encontramos (o sea, distinto a la producción o *el efectuar de un efecto*), pero perteneciente a ello mismo y, por consiguiente, dependiente de qué *habérselas sí se conoce*, dependiente, en última instancia, del suelo que pisamos o el fondo en el que estamos instalados.

Así, el pensar es “otra cosa” que el *actuar* en el que nos encontramos, algo, por así decir, “otro” con respecto a eso que en general se anda haciendo, por de pronto, porque consiste en *ganar la distancia suficiente* como para tener a la vista eso que siempre ya se anda haciendo: los implícitos y supuestos fundamentales de nuestra situación histórica, los “pensamiento esenciales” que cabe captar de nuestro tiempo porque ponen en juego, desde una experiencia particular de este tiempo, el fondo o los fundamentos mismos de este tiempo, o sea, porque “pone el tiempo en conceptos”, porque “pensar” es justamente eso.

Ahora bien, a pesar de que sea algo “otro”, si puede acontecer (si alguien se puede dedicar a la *fenomenología-hermenéutica*) es porque, de todas maneras, no es algo que esté en otra situación histórica, en otro *mundo*, ni que lo inaugure. Luego, más bien, la interpretación que, a mi juicio, se desprende es que el *pensar* es “algo otro” perteneciendo, sin embargo, a lo que de todas formas *hay*. En otras palabras, el *pensar* tiene también que formar parte, por muy extraño que sea a ello mismo, del cotidiano andar con las cosas; *pensar* es, por consiguiente, una *posibilidad nuestra*, de nuestro *normal andar con las cosas*, a saber, aquella posibilidad que es coherente con la *actitud fenomenológica* que pone entre paréntesis todo aquello que no sea el darse mismo de lo dado a la intuición. Es más, es la posibilidad que, si se lleva a cabo, puede *fundamentar* toda otra posibilidad, en el sentido de que ella misma será evitar (dicho en palabras del Husserl de *La crisis*) la *subturación del mundo de la vida*.

Así, resulta que *pensar* es lo "otro" que *el efectuar de un efecto*, a saber, el *llevar a cabo*. Pero esto no significa que hayamos superado la lejanía con respecto a la *esencia* del *habérselas* y, por así decir, nos vayamos a situar en otro *actuar* o que el *habérselas* vaya a cambiar; no se trata de que al *pensar* "superemos" nuestra situación histórica. Más bien, significa que precisamente porque estamos muy lejos de esa *esencia*, lo que cabe es *pensarla*, es decir, lo que cabe es que nos hagamos cargo de lo lejos que estamos de *pensarla* decisivamente y en ese sentido que la "salvemos", pero no que superemos lo lejos que, de hecho y a pesar de todo, estamos de ello. Por consiguiente, allí donde Heidegger emprende un ejercicio de *pensar la esencia de* esto o lo otro, este no es sino tratar de evitar que por la marcha interna de nuestro propio tiempo *el mundo de la vida quede subtulado*.

Siendo "algo otro" con respecto a cualquier *normal andar con las cosas*, pero perteneciendo a nuestras posibilidades, el *pensar* consiste en el ejercicio de colocarnos a *distancia* de ese mismo *normal andar con las cosas*, de manera que este mismo sea descriptible; y esto es, en definitiva, lo que nos enseña y a lo que nos posibilita la *epokhé*, la *reducción*, etc. de Husserl, es decir, los principios de la fenomenología.

Precisamente por esto, *pensar* no es ni hacer ni producir, sino *ofrecer* (*darbringen*): "El pensar se limita a ofrecérsela [la relación entre el ser y el hombre] al ser como aquello que a él mismo le ha sido dado por el ser"<sup>33</sup>. Eso que el *pensar*, la *fenomenología-hermenéutica*, *lleva a cabo u ofrece al ser* es lo que le ha sido dado (por el "ser" mismo, por el *tener lugar* en general) al *pensar*, a la *fenomenología-hermenéutica*. Si se quiere formular así, eso *ofrecido* es lo *donado* a la *intuición y ganado mediante la epokhé*. Este "ser" o "tener lugar" en general tampoco es nada, por así decir, "mágico" (o mitológico, o cosa parecida), sino que refiere al ser de esta y aquella otra cosa, a cómo las cosas, en general, para *nosotros* tienen lugar. Y este "tener lugar", por cierto, consiste en *el efectuar de un efecto*. Eso es lo que, en definitiva, *piensa el pensar*.

El *pensar* no se convierte en acción [*Aktion*] porque salga de él un efecto [*Wirkung*] o porque pueda ser utilizado. El *pensar* sólo actúa [*handelt*] en la medida en que piensa. Este actuar [*Handeln*] es, seguramente, el más simple, pero

<sup>33</sup> M. Heidegger, *Brief über den "Humanismus"*, en GA 9, *Wegmarken*, p. 313.

también el más elevado, porque ataña a la relación del ser con el hombre. Pero todo obrar reside en el ser y se orienta a lo ente. Por el contrario, el pensar se deja reclamar por el ser para decir la verdad del ser. El pensar lleva a cabo ese dejar.<sup>34</sup>

## 5. A MODO DE CONCLUSIÓN

Creemos que con lo que se ha expuesto se alcanza el objetivo principal de este trabajo: defender que el compromiso fenomenológico de Heidegger se mantiene después de 1930. Lo hemos defendido atendiendo a lo que quiere decir "pensar" desde un análisis de las primeras líneas de *Carta sobre el "humanismo"*, el cual ha ido mostrando que esas líneas implican un constante ejercicio fenomenológico que no se circumscribe a un solo texto de Heidegger, sino que pone en juego toda su obra. Hemos insistido en que ese compromiso es en Heidegger, además, hermenéutico, aunque no ha sido nuestra intención demostrarlo. A pesar de ello, se ha podido percibir, por el hecho de que siempre hay algún texto o alguna constelación de textos en juego en los análisis fenomenológicos de Heidegger, que ese compromiso comporta un ejercicio de *comprensión de lo que somos* que él llama *hermenéutica*.

Quisiera, sin embargo, terminar con un último apunte argumentativo que reafuerza esta conclusión. El hecho de que el *pensar* aparezca como una *posibilidad* de nuestro tiempo, es decir, que a nuestro tiempo le pertenezca el ejercicio de *ganar distancia*, demuestra que la fenomenología-hermenéutica no es para Heidegger una mera opción metodológica, sino lo que significa el propio ejercicio filosófico. Razón de más para que no haya abandono de ello por mucho que no se usen términos husserlianos ni se explice apenas el método. De esa explicación mínima no hemos hablado, pero se puede rastrear en Heidegger por el uso de sintagmas como "paso atrás", "dejar-ser", etc. El "paso atrás", por ejemplo, está involucrado en todo ejercicio de *pensamiento* y es la expresión con la cual podemos seguir encontrando el espíritu de la *epokhé* en Heidegger. Creemos, sin embargo, que no es necesario recurrir a ello más que como guinda final, pues la fuerza de la defensa que hemos querido practicar aquí radica en que los

<sup>34</sup> M. Heidegger, *Hitos*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza Ed., 2000, p. 259; cf. *Brief über den "Humanismus"*, en GA 9, *Wegmarken*, p. 313.

propios análisis de Heidegger no se entienden sin enmarcarlos en la actitud fenomenológica; actitud que es, además, la que demuestra una lectura de *Carta sobre el "humanismo"* a la altura de (y en coherencia con) esos mismos análisis.

## BIBLIOGRAFÍA

- BORGES DUARTE, Irene. "¿Recepción o Interpretación? Reflejos de la mirada heideggeriana hacia Kant", en *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*, 12 (1995), 213-232.
- BORGES-DUARTE, Irene, HENRIQUES, Fernanda, y MATOS DIAS, Isabel (Organização). *Heidegger, Linguagem e Tradução. Colóquio Internacional. Março 2002*. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2004.
- CALLEJO HERNANZ, María José. "Heidegger y la otra historia de occidente. Notas kantianas para una lectura de los *Beiträge zur Philosophie*", en *Anales del Seminario de Metafísica*, 27, 1993, 59-109.
- , "Primado de la presencia o experiencia de la libertad. Heidegger y la cuestión kantiana de los "límites de la sensibilidad" (Introducción a un estudio sobre el tratado *Besinnug*)", en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 1, 1998, 197-249.
- CHOMSKY, Noam. *Aspects of the Theory of Syntax* (1965). Cambridge, Massachusetts, London, M.I.T. Press, 2015.
- COSERIU, Eugenio. *Principios de semántica estructural*. Versión española de Marcos Martínez Hernández revisada por el autor, Madrid, Editorial Gredos, 1981.
- De GENNARO, Ivo y SCHALOW, Frank: "Translation, Tradition, and the Other Onset of Thinking", en *Heidegger Studien*, 26, 2010, 97-124.
- DUQUE, Félix. ""En lo impoético, pensar lo poético" (De las difíciles relaciones de Heidegger con la tecnología)", en Rodríguez, Ramón (ed.). *Guía Comares de Heidegger*. Granada, Editorial Comares, 2018.
- EMAD, Parvis. *Translation and Interpretation: Learning from Beiträge*. Introduction by Frank Schalow, Bucharest, Zeta Books, 2012.
- FÉDIER, François. "L'intraduisible", en Brickle, Patricio (ed.). *La filosofía como pasión. Homenaje a Jorge Eduardo Rivero Cruchaga en su 75 cumpleaños*, Madrid, Editorial Trotta, 2003, 19-25.
- FIGAL, Günter. "El pensar como tomar aliento". Trad. Mercedes Sarabia, en *Sileno*, 11 (2001), 53-60.
- GRONDIN, Jean. *Le tournant dans la pensé de Martin Heidegger*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1967.
- , *Gesamtausgabe*, Bd. 5, *Holzwege*. Ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976.
- , *Gesamtausgabe*, Bd. 9, *Wegmarken*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976.
- , *Gesamtausgabe*, Bd. 39, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*. Ed. Susanne Ziegler, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1980.
- , *Gesamtausgabe*, Bd. 4, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1981.

- , *Gesamtausgabe*, Bd. 51, *Grundbegriffe*. Ed. Petra Jaeger, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1981.
- , *Gesamtausgabe*, Bd. 31, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1982.
- , *Gesamtausgabe*, Bd. 52, *Hölderlins Hymne "Andenken"*. Ed. Curd Ochwadt, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1982.
- , *Gesamtausgabe*, Bd. 13, *Aus der Erfahrung des Denkens, 1910-1976*. Ed. Hermann Heidegger, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1983.
- , *Gesamtausgabe*, Bd. 53, *Hölderlins Hymne "Der Ister"*. Ed. Walter Biemel, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1984.
- , *Gesamtausgabe*, Bd. 12, *Unterwegs zur Sprache*. Ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985.
- , *Gesamtausgabe*, Bd. 61, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Ed., Walter Bröcker und Käte Bröcker-Oltmanns, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985.
- , *Gesamtausgabe*, Bd. 65, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1989.
- , *Gesamtausgabe*, Bd. 66, *Besinnung*. Ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997.
- , *Gesamtausgabe*, Bd. 7, *Vorträge und Aufsätze*. Ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000.
- , *Gesamtausgabe*, Bd. 75, *Zu Hölderlin / Griechenlandreisen*. Ed. Curd Ochwadt, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000.
- , *Hitos*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Ed., 2000.
- , *Gesamtausgabe*, Bd. 8, *Was heißt Denken?* Ed. Paola-Ludovika Coriando, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2002.
- , *Gesamtausgabe*, Bd. 14, *Zur Sache des Denkens*. Ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2007.

HERRMANN, Friedrich-Wilhelm. *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers "Beiträge zur Philosophie"*. Fankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994.

HJELMSLEV, Louis. *Lenguaje*. Trad. María Victoria Catalina, Madrid, Editorial Gredos, 1968.  
 —, *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, versión española de José Luis Díaz de Liaño, Madrid, Editorial Gredos, 1971.

JIMÉNEZ REDONDO, Manuel. "Heidegger sobre el principio moral de Kant", en Faerna, Ángel Manuel y Torrevejano, Mercedes (eds.). *Identidad, individuo e historia*. Valencia, Pre-textos, 2003, 191-221.  
 —, "Mis experiencias como traductor de Fichte, Hegel, Heidegger y Habermas", en Domínguez Rey, Antonio. y Alonso Martos, Andrés (eds.). *O soño transparente da lingua*, A Coruña, Espiral Maior, 2015, 83-104.

KOVACS, George. "Caring for Language in Translating and Interpreting. Heidegger's *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*", en *Heidegger Studien*, 30, 2014, 131-157.

MARTÍNEZ MATÍAS, Paloma. "Hasta el umbral: Heidegger, Hölderlin y el decir del ser", en Arturo Leyte (ed.). *La historia de la nada. 14 ensayos a partir del pensamiento de Felipe Martínez Marzoa*, Madrid, La Oficina, 2017, 176-193.

MARTÍNEZ MARZOA, Felipe. *Releer a Kant*. Barcelona, Editorial Anthropos, 1989.  
 —, *La soledad y el círculo*. Madrid, Abada Ed., 2012.  
 —, *El concepto de lo civil*. Madrid, La Oficina, 2018.

MORENO MÁRQUEZ, César. "Un ámbito sin límite ni salvedad. La fenomenología como ciencia abierta y la recepción en Heidegger y Marion del *Principio de todos los principios*", en *Investigaciones Fenomenológicas*, 5 (Monográfico, 2015), 239-254; [https://www2.uned.es/dpto\\_fim/InvFen/InvFen\\_M.05/pdf/12\\_Moreno.pdf](https://www2.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen_M.05/pdf/12_Moreno.pdf) [13/08/2020].

- MORENO MÁRQUEZ, César. "De ida y por principio: no sin fenomenología. Terapia filosófica y mundo de la vida", en *HASER, Revista Internacional de Filosofía Aplicada*, 11 (2020), 165-196; <https://institucional.us.es/revistas/haser/11-2020/07NOTASMORENO.pdf> [13/08/2020].
- MORENO TIRADO, Guillermo. "El Dupin de Poe y la actitud fenomenológica", en *Acta Mexicana de Fenomenología*, 4 (2019), 103-120; <http://actamexicanadefenomenologia.org/> [13/08/2020].
- PLOT, Richard, *The Emergency of Being. On Heidegger's Contributions to Philosophy*, Ithaca and London, Cornell University Press, 2006.
- RODRÍGUEZ, Ramón. *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Tecnos, 1997.
- , *Del sujeto y la verdad*, Madrid, Síntesis, 2004.
- , *Hermenéutica y subjetividad*, Madrid, Editorial Trotta, 2010.
- , *Fenómeno e Interpretación. Ensayos de fenomenología hermenéutica*, Madrid, Tecnos, 2015.
- ROSALES, Alberto. "Zum Problem der Kehre im Denken Heideggers", en *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 32, 2 (1984), 241-262.
- , "Consideraciones sobre el Giro", en Ramón Rodríguez (ed.). *Guía Comares de Heidegger*, Granada, Editorial Comares, 2018, 99-117.
- SOMMER, Christian. *Mythologie de l'événement. Heidegger avec Hölderlin*, Paris, Epiméthée, 2017.
- VIGO, Alejandro. "Kehre y destrucción. Sobre el impacto hermenéutico del 'giro' hacia el pensar ontohistórico", en *Apelron. Estudios de filosofía, Monográfico "Heidegger: caminos y giros del pensar"*, 9 (2018), 115-133.

